



OBSERVATOIRE
PHAROS

Pluralisme des cultures
et des religions

DOSSIER SPÉCIAL – JOURNÉE INTERNATIONALE DES PEUPLES AUTOCHTONES

9 août 2019

Observatoire Pharos
33 rue Godot de Mauroy, 75009 PARIS
contact@observatoirepharos.com

<http://www.observatoirepharos.com>



Cette publication a été réalisée par l'Observatoire Pharos dans le cadre de la Journée internationale des peuples autochtones. Le contenu des articles ne reflète pas nécessairement le point de vue de l'organisation mais de leurs auteurs respectifs. Les documents qui se trouvent sur le site Internet de l'Observatoire Pharos peuvent être reproduits ou affichés, distribués ou utilisés publiquement à des fins non commerciales, mais seulement en présence de la mention de l'Observatoire Pharos et, le cas échéant de l'auteur (Observateur junior), comme en étant la source.

© Observatoire Pharos, juin 2019

Crédits photos couverture :

- Amazigh man and flag by The grandma. Blogpost 2016, CC BY-SA 4.0
- Bandera Whiplanasa, Cauca Jambalo la Esperanza, par geyagarcia, décembre 2013, Flickr, CC BY 2.0
- Fulani Lady - Ngambé, by Dave Price, Flickr CC BY-NC-ND 2.0
- Memorial day of deportation of the Crimean tatars in Kyiv, par Visem, Wikicommon, CC-BY-SA-4.0 Chief Zee with fans at FedEx Field. Washington Redskins vs. New York Jets on December, 4, 2011. By Katidid213. Wikicommons BY-SA 3.0.



L'Observatoire Pharos

L'Observatoire Pharos est présidé par M. Jean Arnold de Clermont et dirigé par M. Pierre Morel. Il constitue une plateforme de réflexion-action, fédérant un réseau d'étudiants, de chercheurs, journalistes, activistes, diplomates autour des questions de pluralisme des cultures et des religions. Le site internet en accès libre est dédié à la production d'une veille d'actualité. Depuis sa création, l'Observatoire a publié près de 1500 articles, couvrant 65 pays. Près de 40 bénévoles, nommés Observateurs Juniors publient régulièrement. L'Observatoire Pharos s'engage aussi sur le terrain en étroite collaboration avec des partenaires locaux. Depuis 2016, la plupart de ces actions s'inscrivent dans un programme de soutien aux défenseurs du pluralisme.

ÉDITO

La question autochtone est au cœur des réflexions autour du pluralisme des cultures et des religions. Ainsi, à l'occasion de la Journée internationale des peuples autochtones, les bénévoles de l'Observatoire Pharos publient leurs analyses sur divers enjeux en lien avec la reconnaissance de leurs droits dans le monde. Cette année, les Observateurs juniors nous offrent un éclairage sur les avancées concernant la justice transitionnelle au Canada, la situation des Amazighs en Tunisie, l'évolution du statut des Tatars de Crimée, le débat autour de l'utilisation des symboles amérindiens dans le sport aux Etats-Unis, la question du pluralisme juridique et de la justice traditionnelle en Colombie ainsi que la situation des autochtones au Cameroun.

Pour vous abonner aux veilles : www.observatoirepharos.com



@ObsPharos



@ObservatoirePharos



Observatoire Pharos.

SOMMAIRE

Au Canada, un deuxième rapport conclut à un « génocide colonial »	5
L'identité amazighe en Tunisie : la réaffirmation difficile d'une minorité face au discours de l'unité nationale	12
Les mascottes sportives américaines, problématique représentation des Amérindiens	19
Tatars de Crimée : Passé tragique, avenir incertain	24
Les peuples autochtones au Cameroun : avancées et défis émergents	29
Le pluralisme juridique en Colombie, un modèle innovant qui doit faire face à de nombreux défis.....	34



Au Canada, un deuxième rapport conclut à un « génocide colonial »



Laurent TESSIER

Doctorant en sciences des religions (EPHE/Université de Montréal), titulaire du master « conflictualité et médiation » (Université Catholique de l'Ouest, Angers) et du master « Religion et laïcité dans la vie professionnelle et associative » (EPHE/Institut Européen en Sciences des Religions), Laurent Tessier mène ses recherches sur la droite religieuse canadienne et son influence sur la politique étrangère du Canada.

Un « génocide [colonial] canadien ». C'est la conclusion fracassante du [rapport de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées](#) (ENFFADA), déposée début juin 2019 à Ottawa. En moins de cinq ans, c'est la deuxième fois que le terme de génocide est employé pour qualifier les traitements réservés par les institutions politiques et religieuses canadiennes aux populations autochtones depuis la Confédération (1867). En effet, cette enquête qui porte sur les milliers de disparitions de femmes autochtones depuis une soixantaine d'années, fait elle-même suite aux recommandations émises par la Commission de vérité et réconciliation (CVR) qui, en 2015, avait dénoncé le régime de pensionnat pour les enfants autochtones comme un « génocide culturel ».

Cette succession d'enquêtes inédites et de grande ampleur, privilégiant la parole des victimes et de leur entourage, témoigne d'une effervescence grandissante au Canada autour de la question autochtone. Si l'urgence de la protection environnementale et la (re-) découverte des cultures autochtones font figure de moteur (cf. photo d'illustration), c'est avant tout les enjeux de justice transitionnelle qui mobilisent les esprits.

Dans ce domaine, le Canada figure d'ailleurs désormais, aux côtés de l'Afrique du Sud ou encore du Rwanda, parmi les cas d'étude investis par la recherche universitaire (cf. [programme de l'Université d'été de l'Institut francophone pour la justice et la démocratie](#), « Peuples autochtones et justice transitionnelle », 30/06 – 07/07/2019, Saint-Étienne-de-Baïgorry, France).

« Génocide », un terme qui dérange

Le terme de génocide, qu'il soit qualifié de culturel ou non, dérange au sein de la classe politique. Le Premier ministre canadien, [Justin Trudeau](#), a déclaré accepter le rapport et l'utilisation du terme par les commissaires, mais il estime cependant « *un peu plus approprié (...) de parler de "génocide culturel"* ». Il s'était dans un premier temps refusé de prononcer le mot génocide. Pour sa part, Andrew Sheer, chef du Parti conservateur canadien (PCC) et leader de l'opposition, a refusé cette qualification. Selon ce dernier, les cas de disparitions et d'assassinats de femmes autochtones n'ont ni l'ampleur ni le caractère de planification gouvernementale requis par la définition de génocide généralement admise.

De manière générale, la qualification de génocide dérange au Canada et plus largement encore. Certaines personnes, à l'image [de Lorelei Williams de la première nation Skatin](#) qui a perdu sa cousine et sa tante, voient dans cette reconnaissance (certes non officielle) l'occasion salutaire pour le Canada d'opérer une introspection nécessaire. « *Les Canadiens doivent le comprendre, le monde aussi. Ils doivent comprendre que le Canada est imparfait.* » souligne-t-elle.

Violence institutionnelle et discrimination systémique envers les Autochtones

Ainsi, sur quels faits établis et sur quels éléments de définition, le rapport de l'ENFFADA justifie-t-il cette qualification de génocide ?

La discussion juridique – près d'une cinquantaine de pages – mentionne des éléments de la définition de génocide établie par la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, notamment la « *soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle; par des mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; par le transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe* ». Or comme l'écrivent les commissaires de l'ENFFADA, « *l'histoire coloniale du Canada fournit de nombreuses preuves de l'existence d'une politique de génocide – une série manifeste de comportements analogues [inoculations volontaires de la variole dans les pensionnats, stérilisations forcées des femmes autochtones, groupes affamés, déplacements de population, etc.] – qui reflète une intention de détruire les peuples autochtones* ». Dans cette intention, l'élément le plus emblématique reste certainement la *Loi sur les Indiens* ou *Indian Act*. Cette loi, en vigueur depuis 1876 et peu modifiée à ce jour, [reste mal connue du grand public](#).

Au-delà de toute discussion juridique, ce qu'il faut retenir des conclusions de l'ENFFADA, c'est le constat, clairement établi, d'une violence institutionnelle et de la discrimination systémique envers les Autochtones. [Pour la commissaire Michèle Audette \(ENFFADA\)](#), « *ce n'est pas juste dans les écoles résidentielles, c'est tout un système. Affamer une Nation, la maintenir dans l'extrême pauvreté et la menacer pour accroître sa dépendance, ça témoigne*

d'une culture institutionnelle. Aujourd'hui, on ne menace pas les Autochtones de la même façon, mais ils sont encore dans l'extrême pauvreté. » Selon ce rapport donc, le « génocide canadien » a été rendu possible « par les actions et inactions de l'État enracinées dans le colonialisme et l'idéologie colonialiste ».

« Le peuple invisible », le confinement et l'assimilation des Autochtones du Canada

Pour mieux visualiser et essayer de comprendre ce dont il est question ici – au nom de quoi les Autochtones réclament justice – rien de plus utile qu'un documentaire. Le film « *Le Peuple invisible* » de Richard Desjardins et Robert Monderie (2007, 93 min) offre à cet effet un tableau historique et socio-politique édifiant des conditions dans lesquelles les communautés autochtones – en l'occurrence algonquines – ont vécu et continuent de vivre aujourd'hui encore au Canada.

En 1763, peu après la Conquête britannique, une proclamation royale établit l'« *Indian territory* », une large zone territoriale réservée aux « Indiens » et interdite d'accès aux Européens. Sur ce territoire, les Autochtones bénéficiaient d'une autonomie politique. Cependant, à partir du milieu du XIX^{ème} siècle, les Autochtones ont été progressivement expulsés de ces territoires et confinés dans des zones toujours plus restreintes, appelées « réserves », ou dans des camps de réfugiés. Rapidement des missionnaires chrétiens y sont envoyés pour évangéliser les populations autochtones.

En 1875, la *Loi sur les Indiens* (aussi appelés « Sauvages » à l'époque) consacre l'incapacité légale des Autochtones (à l'image des mineurs pénalement irresponsables) et achève de les déposséder. Le « blanchissement » des Indiens, entrepris par le biais des missions évangélisatrices cible directement les langues et les identités des différentes Premières Nations afin de les assimiler (autrement dit, de « tuer l'indien qui était en eux »). Bien que leur réduction en « réserves » ait été négociée, les terres indiennes ont continué à être dépecées au profit de compagnies minières et forestières (et plus tard encore de sociétés productrices d'hydroélectricité ou d'oléoducs). Les Autochtones se retrouvent dès lors en position de faiblesse, incapables qu'ils sont de comprendre la signification et les effets des titres, des droits et des divers concepts utilisés par le gouvernement canadien. Ces éléments de langage renferment par ailleurs un rapport au territoire qui leur était étranger. De plus, les compensations financières promises par le gouvernement à chaque habitant, et à vie, se révèlent bien insuffisantes. Pour ceux qui ne résident pas à l'intérieur des limites des réserves, ils sont considérés comme des locataires ou de simples squatteurs n'ayant droit à aucun service public (eau courante, électricité, établissement de santé, école, etc.).

Au tournant du XX^{ème} siècle, la rupture avec le mode de vie traditionnel autochtone et le déséquilibre entre les hommes et leur environnement sont déjà profonds. Tout cela est aggravé par les épisodes de famine et d'épidémies engendrés par les destructions et pollutions des exploitations minières et forestières ainsi que par les activités des chasseurs-trappeurs blancs qui affaiblissent le stock de gibiers. Il est d'ailleurs nul besoin d'ajouter que la « question autochtone » est aujourd'hui, plus que jamais, étroitement [liée aux enjeux environnementaux](#).

Après cette phase de « reconquête du territoire », le gouvernement canadien et des institutions religieuses catholiques et protestantes, dans un véritable partenariat, se lancent

dans une politique assimilationniste. À partir des années 1950, les enfants autochtones (à partir de 7 ans) sont arrachés à leurs familles et déplacés dans des pensionnats (cf. [témoignage](#)) conçus comme des centres de « déprogrammation psychique ». Pendant 10 mois par an (sur 4 années, en moyenne), les enfants sont déracinés et instruits « comme des blancs ». Ces longs séjours sont accompagnés de brimades et mauvais traitements, d'abus en tout genre et d'un manque de soin entraînant une surmortalité. Par ailleurs, tout cela entraîne souvent des ruptures intergénérationnelles (sur plusieurs générations) qui ont des effets dévastateurs sur la stabilité et la solidité des liens familiaux.

Le dernier pensionnat a fermé en 1996. Au total, près de 150 000 jeunes autochtones sont passés par les pensionnats.

Des traumatismes multiples en héritage pour les jeunes générations autochtones

Parmi les survivants, nombreux sont ceux qui souffrent encore aujourd'hui de traumatismes psycho-sociaux, les entraînant souvent dans la spirale infernale des dépendances multiples, de la violence et du suicide. Entretenus par le silence, les tabous et la honte, les traumatismes et leurs effets ont tendance à se transmettre d'une génération à l'autre, y compris aux jeunes générations. Ces dernières, héritières d'une situation traumatique qu'elles n'ont pourtant pas directement vécue se retrouvent démunies et livrées à elles-mêmes.

Les difficultés sont donc nombreuses, à commencer par la violence intérieure aux communautés autochtones. « *La violence ne provient pas de l'extérieur, mais de l'intérieur de nos communautés, [a soutenu [Adrienne Anichinapéo](#), l'ancienne cheffe algonquine de Kitcisakik (Québec), lors de l'enquête (ENFFADA).] C'est très minime, ce qui provient de l'extérieur. Tous les abus, c'est de [l'intérieur] que ça vient.* »

Cette violence qui est souvent la conséquence de dépendances à l'alcool ou aux drogues empoisonne la vie de certaines réserves et de familles entières. Les enfants autochtones sont d'ailleurs surreprésentés dans les services de protection de la jeunesse (SPJ). La prise en charge par les SPJ est souvent l'ultime recours, lorsque même la famille élargie ne peut garantir un refuge durable. Ainsi maintenus à l'écart de leurs familles, les enfants grandissent dans des services ou des familles d'accueil le plus souvent loin des réserves et des traditions. De fait, certaines voix s'élèvent pour dénoncer des retraits jugés trop systématiques ou des retours trop lents des enfants dans les familles, ou encore pour appeler à mieux adapter la prise en charge par les SPJ aux spécificités du problème.

Pour clore ce survol – loin d'être exhaustif – des inquiétudes autour de la question autochtone au Canada, soulignons la publication d'une [lettre ouverte en février 2019](#) par un groupe de professeurs et militants qui dénoncent le silence, notamment au Québec, entourant la pratique de stérilisation forcée des femmes autochtones, jusqu'à récemment encore. « *Il est pourtant clairement prouvé que des centaines, voire des milliers, de femmes autochtones au Canada ont fait l'objet de stérilisations forcées et que ces pratiques mises en place dans certaines provinces et territoires canadiens (Colombie-Britannique, Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Ontario, Nunavut, Territoire du Nord-Ouest et Yukon) avaient pour but précis de contrôler le corps, la santé reproductive et le nombre d'Autochtones pour des raisons idéologiques (la pauvreté est nuisible) et économiques (les Premières Nations, les*

Métis et les Inuits coûtent cher).» Le [comité des Nations Unies contre la torture](#) s'en est d'ailleurs également inquiété.

Vérité, justice et réconciliation

Dans une telle situation, face à un tel passif, comment répondre aux revendications de justice de la part des communautés autochtones ? Le processus de justice transitionnelle engagé conjointement par les différentes parties prenantes s'avère long et laborieux. Cette quête de vérité et de réconciliation doit être entreprise aussi bien au niveau individuel, communautaire et national. Et, selon les différents niveaux, l'avancement du processus ne se fait pas de la même manière, ni au même rythme. Ce qui représente un défi supplémentaire et une source potentielle de frustration et d'irritation pour les uns et les autres.

La première étape de ce processus, celle de la libération de la parole et de l'écoute attentive des victimes, s'est ouverte en 2006. Un accord est alors signé entre le gouvernement, les représentants des survivants et les Églises ayant participé au régime des pensionnats. Cet accord tripartite, prévoyait entre autres la création d'une Commission de vérité et réconciliation (CVR). Ses travaux commencent en 2009. Près de 6 000 auditions, majoritairement d'anciens pensionnaires, sont réalisées pour documenter les abus et les traumatismes. Un rapport volumineux et richement documenté est publié en 2015. Il s'accompagne d'une liste de « principes de réconciliation ».

Entre-temps, en 2008, le gouvernement Harper a présenté pour la première fois des excuses formelles aux Premières Nations pour les sévices commis dans les pensionnats autochtones. Mais « *par la suite, le gouvernement a fait preuve d'une attitude particulièrement arrogante dans divers dossiers touchant les Premières Nations, de même que d'une invariable indifférence aux travaux de la CVR* »¹. Les commissaires de la CVR ont eux-mêmes déploré l'attitude du gouvernement canadien.

Enfin, en 2016, quelques mois après son élection, le Premier ministre Justin Trudeau livrait un vibrant *mea culpa* à la tribune des Nations-Unies. Mais l'accent national du discours n'était pas sans laisser entrevoir un calcul électoral en vue de l'obtention d'un siège au Conseil de Sécurité de l'ONU (2021-2022). À cette occasion, nous avons d'ailleurs écrit quelques lignes pour inscrire ce discours dans une perspective plus large, en rappelant notamment la réticence du Canada à ratifier la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (refus en 2007, adoption en 2016 sans dispositif de suivi de la mise en œuvre). [Nous nous permettons ici d'y renvoyer](#).

Des points d'achoppement importants demeurent

L'une des grandes difficultés qui demeure, c'est l'accaparement de terres autochtones par le gouvernement canadien. Ces terres, le plus souvent, n'ont pas été cédées par les peuples autochtones. Ce point peut paraître déconcertant d'un point de vue extérieur. Quelques voix émettent la crainte que cette problématique, centrale aux yeux des Autochtones, soit

¹ Jean-François Roussel, [La Commission de vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats autochtones : Bilan et prospective](#), *Théologiques*, Volume 23, Numéro 2, 2015, p. 31–58

remisée derrière l'entreprise de « réconciliation ». En d'autres mots, certains leaders autochtones dénoncent une volonté de réconciliation qui se trouverait en réalité réduite, par le gouvernement canadien, au simple pardon pour les injustices commises. Cela serait en quelque sorte un moyen de diversion pour détourner l'attention de la problématique première à partir de laquelle tout découle.

Il faut cependant souligner que depuis les années 1990 (et surtout après la CVR), la reconnaissance des territoires autochtones a beaucoup progressé, notamment du point de vue symbolique. Les déclarations de reconnaissance des territoires autochtones, prononcées en introduction de réunions publiques sont devenues « *une pratique de plus en plus courante et adoptée par les divers paliers gouvernementaux, certaines municipalités et de nombreuses universités canadiennes* ». En effet, bon nombre de ces dernières ont rédigé « *un texte reconnaissant les peuples autochtones et leurs territoires traditionnels sur lesquels ces établissements sont aujourd'hui situés* » (Cf. la [formule de reconnaissance](#) de l'Université de Montréal adoptée au printemps 2018). Mais là encore, des voix s'élèvent pour dénoncer des pratiques devenues, au fil du temps, de simples « [cases à cocher](#) », trop protocolaires et vidées de leur sens.

Pour terminer, l'un des chantiers politiques majeurs reste la reconnaissance du « *droit à l'autodétermination des peuples autochtones dans le cadre d'un partenariat avec une souveraineté canadienne viable* ». C'est l'une des revendications mentionnées dans le rapport de la CVR. Dans ce but, [la nouvelle loi devant remplacer la Loi sur les Indiens](#) (pour la mise en œuvre des droits des peuples autochtones, en conformité avec les engagements internationaux du Canada), promesse de campagne de Justin Trudeau, semble au point mort au moment où nous écrivons ces lignes. Reportée pour une présentation au vote des parlementaires après les élections fédérales de l'automne 2019, les discussions autour de cette loi ont finalement tourné court à la fin juin dernier.

Conclusion

Le processus de justice transitionnelle dans lequel le Canada et les Autochtones se sont lancés pose un certain nombre de difficultés qui nécessiteront encore de longues années de discussion. Loin de se résumer à une demande de pardon, la réconciliation à laquelle chacun aspire exige des changements d'ampleur ainsi qu'une certaine dose d'audace et de créativité au niveau social, politique, juridique et économique.

Cela sans parler de la nécessité d'une introspection et d'une relecture de l'histoire canadienne, consciente de son héritage colonialiste, afin d'y intégrer la contribution autochtone. Car c'est bien de leur visibilité retrouvée et de la reconnaissance de leur place dans l'histoire et la culture canadienne, que les Autochtones pourront tirer un plus grand poids pour appuyer leurs revendications. Aujourd'hui, « le peuple invisible » souffre d'un regard par trop distant, d'un manque d'intérêt pour leurs causes de la part de l'opinion publique canadienne (malgré les nombreuses initiatives et associations de défense des droits Autochtones) et d'un degré encore trop faible d'identification aux victimes ; tout cela venant s'ajouter à leur précarité et à leur statut de minorité.

Pour aller plus loin :

- Gouvernement du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : sommaire du rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada*, 2015. <http://publications.gc.ca/site/eng/9.814357/publication.html>
- Radio Canada, *Un lexique pour mieux comprendre le rapport de l'ENFFADA*, 2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1173421/un-lexique-pour-mieux-comprendre-le-rapport-de-lenffada>
- Enquête Nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>

Image : *Deux Atikamekw lors d'un pow-wow en 2012 à Manawan (Québec)*, by [Thérèse Ottawa](#). Interdits de 1884 à 1951 par la Loi sur les Indiens, les pow-wow ne sont réapparus que dans les années 1960-1970.



L'identité amazighe en Tunisie : la réaffirmation difficile d'une minorité face au discours de l'unité nationale



Anna GRASSO

Anna Grasso est attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'IEP d'Aix-en-Provence et docteur en Science Politique. Son domaine de recherche porte sur l'évolution de la place institutionnelle et politique de l'islam en Tunisie à travers la figure des hommes de religion qui se mobilisent depuis la révolution du 14 janvier 2011.

À l'approche des élections législatives et présidentielles prévues pour fin 2019, de nouveaux acteurs émergent dans la sphère médiatique tunisienne pour mettre en avant leur candidature. Le 6 mai 2019, lors d'une conférence de presse, Fédi Mansri (âgé de seulement 24 ans) annonce la création d'un parti politique tunisien amazigh, dont il serait le secrétaire général, appelé « Akal » ([qui dans la langue amazigh signifie terre](#)). Il s'agit du premier parti de ce type en Tunisie. Lors de cette même journée, [Mansri déclare](#) que le leader de ce mouvement, Samir Nefzi, proposera sa candidature aux élections présidentielles.

Cependant, le 11 juin 2019, le Service des Relations avec les Instances Constitutionnelles, de la Société Civile et des droits de l'Homme rattaché à la présidence du gouvernement dément cette information. Il [déclare](#) que tout parti voulant participer aux élections a l'obligation de présenter une demande officielle au Premier ministre, [en conformité](#) avec l'article 9 du décret-loi 87 du 24 décembre 2011, ce qui n'a pas été fait par les représentants d'*Akal*.

Cette controverse apparaît alors que la question de l'identité amazighe est très médiatisée. Cela notamment dans le cadre des soulèvements en Algérie avec l'interdiction prononcée [à l'encontre du port de drapeaux amazigh](#) lors des manifestations.

En Tunisie, suite à la révolution, de nombreux observateurs ont remarqué la réémergence de la revendication de l'identité amazighe. Nous avons choisi d'analyser des sources journalistiques, les sites web d'activistes amazighs, ainsi que des travaux scientifiques (notamment les travaux de l'anthropologue Stéphanie Pouessel) pour dresser un état des lieux de la situation de cette communauté autochtone.

Qui sont les Amazighs de Tunisie ? Quelle différence avec l'Algérie ou le Maroc ?

Les Amazighs sont aussi appelés berbères. Néanmoins, les militants de cette [cause s'opposent à ce nom](#) qui serait l'appellation donnée par les grecs pour les distinguer de ceux qui ne faisaient pas partie de leur culture. Le terme *amazigh* signifie « l'homme libre », ce qui est aussi représenté par le symbole présent sur leur drapeau.

Ils habitent en *Tamazgha* (équivalent du nord de l'Afrique y compris le Sahara) depuis [plus de 10 000 ans](#) (contre environ 1 500 ans pour les Arabes). Pour cela, les Amazighs sont reconnus comme étant le peuple premier ou autochtone de la région.

Les Amazighs sont plus minoritaires en Tunisie qu'en l'Algérie ou au Maroc. Cependant, il n'existe pas de statistiques fiables sur leur nombre. Comme l'explique l'activiste amazigh Khaled Kmira dans [sa publication](#) du 18 octobre 2017 sur *Huffington Post Maghreb* : « *La loi tunisienne interdit tout recensement basé sur l'ethnie, la langue, la religion, la couleur, en somme tout recensement "communautaire", d'où l'absence totale de chiffres* ».

Ce flou mène à l'existence de données discordantes en fonction des sources. À titre d'exemple, le Congrès Mondial Amazigh (CMA) [déclare](#) que les amazighophones représenteraient 10 % de la population tunisienne contre 2/3 au Maroc et 1/3 en Algérie. Néanmoins, la journaliste Syrine Attia du magazine *Jeune Afrique* [parle](#) de 2 % d'amazighophones en Tunisie contre 27-45 % au Maroc et 27,4 % en Algérie.

En plus d'être minoritaires, les Amazighs de Tunisie se trouvent dans des zones géographiques marginales, loin de la capitale. [Comme écrit](#) l'anthropologue Stéphanie Pouessel : « *la berbérité est linguistiquement délimitée pour l'essentiel au Sud-est tunisien [Douiret, île de Djerba]* ».

Situation dans l'après indépendance sous les présidences d'Habib Bourguiba et Zine El Abidine Ben Ali

[L'une des causes avancées](#) de la mise à l'écart de cette culture, a été la promotion du nationalisme tunisien au lendemain de l'indépendance de 1956 et la politique menée par son premier président Habib Bourguiba (1956-1987). Khaled Kmira parle d'une « *idéologie dominante fondée sur le parti unique et célébrant le culte de la personnalité*. Toute

revendication identitaire qui ne se conforme pas à la "pensée unique officielle" était strictement interdite et sujette à répression, perçue comme source de scission, [facteur de division de la "nation tunisienne"](#). » Durant cette période, Kmira dénonce aussi une atteinte à la mémoire amazighe, favorisée par des décisions telles que l'arabisation des toponymes.

Cette politique s'inscrit aussi dans le contexte historique de l'époque marqué par la mise en avant de la « modernité » et l'opposition à toute forme d'archaïsme. Néanmoins, les symboles amazighs ne sont pas éliminés mais font plutôt l'objet d'une réappropriation dans le nouveau discours nationaliste. [Comme écrit Stéphanie Pouessel](#) : « *Au sein de la Tunisie bourguibiste, la berbérîté, bien qu'intégrée dans l'historicité de l'identité nationale affichée, rime avec une ruralité dépassée.* »

La journaliste Syrine Attia reprend dans son article les propos de Stéphanie Pouessel. [Selon cette dernière](#), le projet de modernisation du premier président tunisien aurait eu un double impact néfaste sur cette population : l'alphabétisation de la population – qui poussait les jeunes à apprendre l'arabe et le français et délaisser leur langue maternelle – ainsi que le déplacement des villages (qui étaient construits dans les hauteurs) vers les plaines, afin de favoriser l'échange avec le reste du pays. Kmila parle de « [déracinement](#) ». Cela a porté à ce que ces villages d'origine se transforment en des villages fantômes. Les plus connus d'entre eux (Matmata et Chenini) seront sauvés par l'industrie touristique. Sous Zine El Abidine Ben Ali (1987-2011) les choses ne semblent pas s'améliorer.

[Syrine Attia évoque](#) un rapport publié le 23 mars 2009 par le comité de l'ONU sur l'élimination des discriminations raciales (CERD/C/TUN/CO/19). Dans ce document le comité invite l'État tunisien à « *reconsidérer la situation des Amazighs à la lumière des accords internationaux relatifs aux droits de l'Homme, en vue de garantir aux membres de cette communauté l'exercice des droits qu'ils revendiquent, notamment le droit à leur propre culture et à l'usage de leur langue maternelle, à la préservation et au développement de leur identité* ». Ce même rapport fait état d'informations reçues selon lesquelles les Amazighs n'auraient pas « *le droit de créer des associations à caractère social ou culturel* ».

Qu'est-ce qui a changé après la révolution ?

Stéphanie Pouessel [identifie deux facteurs](#) qui influencent la « renaissance » de la cause amazighe lors de l'après-révolution. Tout d'abord, il s'agit d'une injonction depuis le monde de la recherche à développer des « études berbères » qui a débuté vers la fin du règne de Ben Ali (notamment des initiatives lancées en 2008). De même, une forme de lobbying de la part des amazighs marocains s'est organisé. Un troisième facteur qu'elle identifie concerne l'influence du Congrès Mondial Amazigh (CMA) qui « cherche à stimuler un militantisme amazigh tunisien ».

Sur son site web, le CMA se [définit en tant qu'](#)« *Organisation Internationale Non Gouvernementale regroupant des associations amazighs (berbères) à caractère social, culturel, de développement et de protection de l'environnement, des pays de Tamazgha*

(nord de l'Afrique et Sahara) et de la diaspora ». Cette organisation a été constituée en 1995 à Saint-Rome-de-Dolan (France) et organise un congrès tous les trois ans. Stéphanie Pouessel [parle de l'émergence de ce mouvement](#) en 1994 lors de la 17^e édition du Festival du cinéma de Douarnenez (un village breton) qui s'organisait chaque année autour des cultures minoritaires. Cette occasion [a permis](#) « la rencontre entre différents acteurs clés, Algériens et Marocains, [qui] a pu donner naissance à l'idée d'une mobilisation commune : le Congrès Mondial Amazigh. ». Ce n'est qu'après la révolution que les associations de défense des droits des Amazighs en Tunisie commencent à voir le jour. Selon la journaliste Syrine Attia, les associations amazighes tunisiennes émergent dans l'espoir de peser sur la redéfinition de l'identité tunisienne et militent pour l'inscription de l'identité amazighe dans la nouvelle Constitution. C'est le cas de l'Association Tunisienne de la Culture Amazighe (ATCA), créée en avril 2011 et présidée par Khadija Ben Saïdane. Cette dernière [s'identifie comme](#) « activiste amazighe ». Depuis la création de son association, [elle participe](#) à des réunions et conférences avec les Amazighs originaires d'autres pays de la région et notamment le Congrès Mondial Amazigh (CMA) dont elle a été élue vice-présidente en 2011. [Selon Stéphanie Pouessel](#), cette association serait même née « dans les coulisses d'une réunion préparatoire du CMA ». Autre facteur constaté est le fait que ce mouvement amazigh ne concentre pas ses efforts que dans la capitale. À titre d'exemple, [elle parle](#) de la naissance d'une autre association : « l'association amazighe pour la culture et le patrimoine » en février 2012 dans le village de Gellala dans le sud de l'île de Djerba.

Toujours selon cette chercheuse, le nombre d'associations revendiquant cette identité n'a fait qu'augmenter. En 2015, [elle parle de](#) « près d'une dizaine d'associations à caractère amazigh sur l'ensemble du territoire tunisien. » La plupart de ces associations cherchent à gagner de la visibilité lors de festivités (*Yennayer*, le nouvel an amazigh) et partagent toutes les mêmes revendications.

L'émergence d'une forme de concurrence entre les associations amazighes tunisiennes

En dépit de cette apparente « renaissance » et unité à faveur de la cause amazighe, Stéphanie Pouessel identifie des points de fracture entre les associations constituées après la révolution. Elle parle notamment du cas de l'opposition entre l'Association amazighe pour la Culture et le Patrimoine de Gellala et l'Association Tunisienne de la Culture Amazighe (ATCA) de Mlle Ben Saïdane. Cette opposition porte sur le rôle et l'influence de la CMA. Alors que le président de l'association de Gellala [reproche](#) à cette ONG de ne pas agir réellement sur le terrain et d'être pilotée par les amazighs marocains, l'ATCA fait partie intégrante de cette organisation transnationale.

Quelles sont les revendications des « Amazighs » ?

Les différents défenseurs de la cause amazighe revendiquent la préservation de la mémoire de leur culture qui passe par : la revalorisation des lieux, de la langue, du savoir-faire.

[Le rapport \(CERD/C/TUN/CO/19\)](#) publié le 23 mars 2009 par le comité de l'ONU sur l'élimination des discriminations raciales proposait comme solution contre la discrimination de cette minorité de : « *Favoriser la protection et la promotion de la culture amazighe en tant que culture vivante et à prendre des mesures, en particulier dans le domaine de l'éducation, afin d'encourager la connaissance de l'histoire, de la langue et de la culture des Amazighs. Il recommande à la Tunisie d'envisager la possibilité de diffuser des émissions en tamazight dans les programmes des médias publics.* »

Les militants pour la cause amazighe déclarent l'urgence de défendre leur patrimoine en voie de disparition. L'activiste Khaled Kmira [explique](#) que le danger de la perte de cette histoire réside dans le fait que les derniers représentants de ce groupe sont divisés et habitent dans différents villages séparés géographiquement. Le président de l'association amazighe de Gellala, [cité par Stéphanie Pouessel](#), déclare lui aussi vouloir œuvrer pour empêcher « la perte de la mémoire qu'entraîne la disparition des personnes âgées ».

[La langue](#)

[Selon le site web](#) du Congrès Mondial Amazigh, la langue des amazighs s'appelle *Tamazight* et « *existe depuis la plus haute antiquité. Elle dispose d'un système d'écriture original, appelé tifinagh, préservé jusqu'à ce jour par les Touaregs.* » Le rapport du comité de l'ONU sur l'élimination des discriminations raciales invitait les autorités tunisiennes à « *autoriser l'usage du tamazight (...) dans les démarches des berbérophones au sein des différentes administrations et juridictions.* » La maîtrise de la langue constitue aussi un capital mobilisé par les leaders des associations amazighes. D'ailleurs, Le président de l'Association Amazighe pour la Culture et le Patrimoine de Gellala déclare avoir appris le tamazight « *en 1993, grâce à [son] oncle professeur d'histoire-géographie, berbérophone de Gellala en poste à Tunis.* » Il [revendique](#) la possibilité pour les jeunes « de pouvoir apprendre le berbère à l'école ». D'ailleurs, depuis la révolution, l'ATCA a pu mettre en place des cours de langue amazighe dans la capitale.

[Controverse à propos des prénoms amazighs](#)

Dans un article paru dans *Jeune Afrique* le 16 août 2018, la journaliste Syrine Attia [parle d'une controverse](#) survenue à Sfax lorsqu'une famille s'est vue refuser la reconnaissance du prénom amazigh « Massin » de leur fils. Pour justifier cette interdiction les autorités se basent sur une circulaire datant de 1965 du ministère de la Justice qui interdit l'enregistrement des prénoms non arabes sur le registre de l'état civil. De plus, le maire de Sfax, lors d'une déclaration [avait affirmé](#) avoir reçu en 2013 une note du ministère de l'Intérieur l'incitant à respecter la circulaire de 1965. Cette famille a fait appel à la justice pour [faire accepter son choix](#). La journaliste Syrine Attia souligne qu'il [ne s'agit pas d'un épisode isolé](#). De litiges de ce type ont déjà eu lieu, souvent portés par des associations de défense de la culture amazighe. Ces associations militent pour la suppression pure et simple de la circulaire qu'ils jugent anticonstitutionnelle.

À titre d'exemple, l'article 42 de la Constitution de 2014 [déclare que](#) : « *L'État encourage la création culturelle et soutient la culture nationale dans son enracinement, sa diversité et son renouveau, de manière que soient consacrées les valeurs de la tolérance et le rejet de la violence, l'ouverture sur les différentes cultures et le dialogue entre les civilisations.* »

La défense du savoir-faire amazigh : le cas de la poterie de Sejnane

En 2018, [l'UNESCO reconnaît](#) « les savoir-faire liés à la poterie des femmes de Sejnane » en tant que patrimoine culturel immatériel. Des militants amazighs réclament la reconnaissance de ce savoir-faire aussi en tant que patrimoine amazigh et [reprochent](#) l'omission de cette information par le communiqué de l'UNESCO.

Les arguments qui vont à l'encontre du discours des associations

Une menace ?

Lors de la conférence de presse de lancement du parti *Akal* le 6 mai 2019, M. Mansri [avait déclaré](#) que l'une des ambitions de son parti était celle d'« unir toute la région nord-africaine ». En réponse à ce type de revendication, l'auteur d'un article paru sur le site d'information *Tunisie Numérique* considère la naissance du parti *Akal* comme une forme de menace à l'encontre de l'identité nationale tunisienne. [Selon cet auteur](#), il faudrait opposer des partis de ce genre sur la base de l'article 4 du décret-loi 87 du 24 décembre 2011. Ce décret-loi indique qu'« *il est interdit aux partis politiques, de s'appuyer dans leurs statuts, communiqués, programmes ou activités sur (...) la discrimination fondée sur la religion ou la catégorie ou le sexe ou la région.* » Sur la base de ce principe juridique, l'auteur [défend l'idée](#) qu'*Akal* devrait être mis sur le même plan qu'un parti ouvertement salafiste tel que le *Hizb-Ut-Tahrir*.

Pour justifier cette déclaration, il élabore une comparaison dans l'idéologie de ces deux partis et identifie différents parallèles. À titre d'exemple : tous les deux possèdent leur propre drapeau, tous les deux ne reconnaissent pas les frontières nationales. Face à ce constat, [il conclut](#) au fait que ces partis posent un même danger car ils ont des attaches et des revendications qui vont à l'encontre de l'unité nationale.

Les Amazighs n'existent (presque) plus en Tunisie

D'autres critiques s'appuient sur des données numériques en considérant que la médiatisation d'un tel mouvement est en contradiction avec la réalité du terrain. [La journaliste Syrine Attia constate](#) que contrairement au Maroc ou à l'Algérie, en Tunisie les origines amazighes « restent très peu revendiquées et même souvent méconnues par ceux qui les portent. » Cette faible représentativité, est mobilisée par les autorités tunisiennes contre les initiatives de cette communauté et cela même après la révolution. Par exemple, [Syrine Attia parle](#) de la décision du ministre de la Culture Mehdi Mabrouk (en poste de 2011

à 2014) qui s'était opposé à la création d'un centre culturel amazigh dans la capitale sous prétexte que *l'amazighité* serait « exogène » à la Tunisie.

Comme déclare l'activiste Khaled Kmira, sans des statistiques fiables, les autorités peuvent bloquer toute forme de revendication sous prétexte de l'infime présence de cette population en Tunisie.

Une tradition (ré) « inventée » pour des enjeux touristiques ?

L'anthropologue Stéphanie Pouessel parle d'une « berbérité touristifiée et folklorisée ». Cette *touristification* commence bien avant la révolution. Comme elle écrit : « Depuis le développement du tourisme dans les années 60, la référence amazighe de la Tunisie a trouvé une place de choix. »

Selon cette dernière, la Tunisie est en même temps le pays avec le moins d'amazighs de la région mais au même temps le champion dans la promotion de cette culture. Elle déclare à ce propos : « La connotation « berbère » apparaît comme la marque d'une authenticité, le cachet attestant du caractère local, ancestral mais aussi de révolu destiné au touriste et à l'intention de l'histoire nationale (...) représente une des facettes, locale et relative, de l'héritage qui configure la « mosaïque » de la Tunisie méditerranéenne et tolérante. ». L'identité amazighe est utilisée en tant que « label » même par des villes/villages non amazighs. Comme déclare Stéphanie Pouessel : « On peut observer dans les villes ou les oasis touristiques du Sud tunisien non berbérophones (Tozeur, Douz) un affichage qui vante la production de « tapis berbères », de « couscous berbères », etc. véritable cachet touristique synonyme d'authenticité. » Ce « label » est à nouveau mis en avant lors de la période de l'après-révolution. Cela fait partie de la nouvelle stratégie économique du pays qui tente de renouveler son offre touristique en misant sur le tourisme « durable ».

Face à cette popularité retrouvée, les habitants de ces lieux souhaitent eux-aussi profiter de cette mise en avant de leur culture. Leur objectif consiste à faire valoir ce label pour demander la rénovation de certains villages. Comme l'écrit Stéphanie Pouessel : « des jeunes issus de villages berbérophones reculés et enclavés (Taoujout, Zraoua) espèrent faire valoir un droit au développement (routes, eau et électricité courantes, cafés, cybers, etc.) dont l'amazighité peut servir de catalyseur. »

Pour aller plus loin :

- Stéphanie POUESSEL, *Premiers pas d'une « renaissance » amazighe en Tunisie. Entre pressions panamazighe, réalités locales et gouvernement islamiste*, décembre 2012, Institut de Recherche pour le Maghreb Contemporain. https://irmc.hypotheses.org/646#_ftn8
- Site officiel du Congrès mondial Amazigh, <https://www.congres-mondial-amazigh.org/cma/>

Image : Amazigh man and flag by The grandma. Blogpost 2016, CC BY-SA 4.0



Les mascottes sportives américaines, problématique représentation des Amérindiens



Elora HERVÉ

Elora est responsable des projets à l'Observatoire Pharos. Durant sa scolarité, elle a effectué un an à l'Université de Flagstaff en Arizona. Cet article est un extrait réactualisé de son mémoire de Master 1 Médiation culturelle dirigé par Bruno Pequignot, « Comprendre l'art contemporain des Indiens d'Amérique - Histoire, sociologie et enjeux » (Sorbonne nouvelle, Juin 2015).

Alors que la journée internationale des populations autochtones est célébrée, l'occasion est donnée de donner la voix aux revendications des peuples premiers ou natifs. Aux États-Unis, près de 570 tribus sont reconnues officiellement. Les natifs américains constituent environ 1.7 % de la population selon le recensement de 2010 parmi lesquels se trouvent des personnes s'identifiant comme « americanindian » ou « alaska native » seul ou « americanindian » ou « alaska native » en combinaison avec une autre « race ». Le terme « race » est ici à utiliser selon l'acceptation usuelle aux États-Unis, c'est-à-dire une donnée socialement construite qui se rapproche plus de l'identité ressentie de l'individu que d'une réalité scientifique.

Parmi ces 1.7 % de personnes se reconnaissant comme natifs américains, la majorité vit en dehors des réserves (territoires délimités par le bureau fédéral américain à la souveraineté relative). Il s'agit donc d'une population hétérogène, aux cultures multiples, située principalement en Californie, Arizona et Oklahoma mais également présente sur l'ensemble du territoire. Si les enjeux concernant les natifs américains sont nombreux parmi lesquels le manque de

représentation politique, le racisme, la pauvreté, l'éducation, le chômage, la perte culturelle, les contestations territoriales, et plus encore, il est impossible de tout évoquer ici. En lien avec l'actualité récente en Idaho et parce que le problème est régulièrement évoqué depuis une vingtaine d'années, nous allons aborder la question des mascottes représentant les populations indiennes natives et le problème identitaire posé par celles-ci.

Les mascottes sportives, racisme ou honneur ?

Aux États-Unis, toutes les équipes de sport, les clubs et les écoles (du primaire à l'université) possèdent une mascotte. C'est l'identité de l'institution et elle a souvent été choisie lors de la création de l'établissement. Les mascottes sont très populaires et exhibées avec fierté. Elles sont majoritairement à caractère agressif pour démontrer la supériorité de l'équipe sur ses adversaires. Leur légitimité est très rarement contestée. Alors que beaucoup sont liées à des animaux sauvages et prédateurs (aigles, ours, requins), de nombreuses mascottes représentent les Indiens d'Amérique.

Les avis divergent : de racisme à caricature humoristique en passant par honorifique. Les mascottes les plus critiquées sont celles des *Redskins* de Washington pour le football américain, le Chief Wahoo des Indiens de Cleveland pour le baseball (dont le logo n'est plus utilisé depuis le début de l'année 2019) et le Chief Illiniwek de l'université d'Illinois (retirée en 2007). Ce qui est critiqué par les activistes souhaitant mettre un terme aux mascottes, c'est qu'elles restent parfois la seule perception que la plupart de la population se fait des Indiens. Ceci ajouté à l'image que les médias et le cinéma américain peuvent véhiculer rend souvent la représentation caricaturée et inexacte. En tout, environ deux mille écoles, collèges, universités et équipes semi-professionnelles et professionnelles sont concernées par ces logos et mascottes à caractère racial diffusant toutes sortes de clichés dérangeants et blessants. Les arguments en faveur de ces mascottes sont les suivants : elles rendent hommage à la bravoure, au courage et au caractère guerrier des natifs. Il est souvent ajouté que les noms n'ont jamais été destinés à heurter ou à se moquer mais sont de l'ordre du divertissement.

L'impact de la représentation caricaturée sur les populations autochtones

Les critiques concernant ces représentations sont nombreuses et pointent l'affaiblissement de l'estime de soi chez les Indiens. C'est également un rappel de l'autorité américaine qui a pris le dessus sur les diverses tribus depuis la venue de Christophe Colomb en 1492. Cette supériorité permet alors une utilisation abusive des symboles et des croyances. Cette utilisation forcée ne respecte pas les valeurs des Amérindiens. Elle rend profane et de l'ordre du divertissement le sacré. C'est un symbole de l'emprise du gouvernement sur la population Indienne. Cela leur rappelle les traitements qui ont été réservés par le passé à leurs ancêtres, ce qu'ils ont perdu. Il y a régulièrement des manifestations organisées autour des grands événements tels que le *Super Bowl* pour alerter l'opinion. Jacqueline Keeler, la co-fondatrice du mouvement « Eradication Offensive Native Mascotry » a accordé un

entretien à [MSNBC](#) dans lequel elle explique que les Indiens sont la cible de stéréotypes, de marginalisation et que leurs réels problèmes sont obscurcis par les mascottes. En effet, la population connaît les mascottes, les stéréotypes, mais ne connaissent pas réellement les communautés. Quand ils demandent de l'aide, politique ou financière, les démarches sont alors compliquées à cause de ce manque de conscience.

Les raisons de cette mobilisation grandissante contre les mascottes sont les études d'impact réalisées par la suite. Car si les supporters de ces équipes sont grossiers et véhiculent de nombreux stéréotypes, ils ne font, directement, aucun mal. Ce qui est préoccupant ce sont les réactions des supporters adverses qui peuvent lancer des « scalpez les *Redskins* », « tuez les Indiens » lors de la ferveur du match. Ce sont ces phrases, en plus de l'imagerie qui les accompagne, qui peuvent porter atteinte à l'estime de soi. L'impact sur les Indiens d'Amérique varie selon l'attachement de la personne à ses traditions mais l'impact négatif peut être très sérieux. Se voir représenté de manière stéréotypée peut causer de la honte, une baisse de l'estime de soi² qui peut entraîner un échec scolaire, de la dépression et même des cas de suicide. Selon l'*United States Center for Disease Control and Prevention* (Centre de prévention et de contrôle des maladies), le suicide est la deuxième cause de mortalité pour les 15-34 ans chez les Indiens d'Amérique et le taux de suicide pour cette même catégorie est 2,5 fois plus élevé que pour la moyenne nationale. L'influence sur les autochtones n'est pas meilleure car les Américains ayant fréquenté une école représentée par une mascotte indienne ont plus de probabilité de devenir des adultes qui discriminent leurs semblables. La mascotte rend l'empathie impossible car ils grandissent avec une vision erronée de la réalité. Cette vision romanesque de l'Indien brave et attaché aux traditions cache toute la réalité économique et sanitaire de cette population diverse³.

Redskins de Washington, Chef Illiniwek, un long combat pour l'arrêt de l'utilisation du nom

Les Amérindiens revendiquent notamment le fait qu'ils ne sont pas des objets, des individus dont le nom rapporte des milliards de profit chaque année en produits dérivés (tee-shirt, chaussettes, jouets pour animaux, plaques d'immatriculation, horloge).

Dans le documentaire « In Whose Honor ? » (« En l'honneur de qui ? »), une mère de famille d'origine indienne (Spokane), Charlene Teters, emmène ses enfants à un match de basketball de l'université d'Illinois. Elle sera la première à faire entendre sa voix contre la mascotte du Chef Illiniwek. C'était en 1988. Voir le Chef Illiniwek faire une « danse traditionnelle » l'a profondément choquée. Elle déclare que si n'importe quelle autre religion était représentée ainsi la population réagirait mais qu'étant donné que la population indienne est minoritaire numériquement, personne n'élève sa voix contre l'immense popularité des mascottes caricaturant les natifs. Le premier match avec le Chef Illiniwek s'est

² LOBO S., TALBOT S., MORRIS Traci L., Native American Voices: A reader, Third Edition. GIAGO, "Indian named Mascots: An assault on self-esteem". 1995

³ MARKUS et MOYA, Doing Race: 21 Essays for the 21st Century. FRYBERG et WATTS "We are honoring you, Dude". 2010

déroulé en 1926, soit seulement cinq années après l'interdiction formelle pour les natifs de pratiquer leur religion. Considérer cette mascotte comme étant un symbole de la culture indienne en Amérique du Nord est donc assez compliqué au vu du contexte. Après des décennies de combat, la mascotte a été retirée en 2007 mais pour beaucoup, le combat se poursuit.

La figure principale de la controverse est sans doute les *Redskins*. 49 écoles utilisaient ce nom à la fin de l'année 2017. Elles étaient près de 93 en 1989, selon le [Capital News Service](#). Karl Swanson, le vice-président des *Washington Redskins*, a déclaré dans le magazine [Sports Illustrated](#), que le nom de l'équipe « symbolise le courage, la dignité et le commandement. » Seulement, l'utilisation de ce nom pose un problème d'ordre historique si l'on se rappelle qu'il était employé pour désigner les scalps des Indiens tués, revendus pour de l'argent. Dan Snyder, le propriétaire de l'équipe des *Redskins* a déclaré dans un entretien sur la radio ASPN : « *Je pense qu'il est temps pour les gens de regarder la vérité et l'histoire, et les vraies significations, pour nous voir tels que nous sommes. Nous sommes une équipe de Football [américain] historique qui est très fière, avec un important héritage, honorant et respectant tout le monde.* » Le problème dans ce conflit est que les arguments sont les mêmes mais les attentes sont différentes. En effet, en faisant appel à l'histoire, Dan Snyder veut démontrer que le nom de l'équipe a toujours été accepté sans offenser quiconque. Cependant, en se penchant sur d'autres aspects du passé, on se rend compte que ce nom, dont l'équipe est si fière, a été utilisé pour définir des pratiques inhumaines envers les Indiens d'Amérique.

De lentes améliorations

Une grande avancée dans la reconnaissance des droits des natifs fut le texte du 13 avril 2001 par la Commission Américaine des Droits Civiques (*The United States Commission on Civil Rights*). La [déclaration contre l'utilisation de noms ou mascottes représentant les Indiens d'Amérique](#) dit que : « *Les stéréotypes raciaux, ethniques, religieux ou d'autres groupes, promus par les institutions publiques d'éducation, enseignent à tous les étudiants que les stéréotypes des groupes minoritaires sont acceptables. C'est une leçon dangereuse dans une société multiculturelle... [Les écoles] ne devraient pas utiliser leur influence pour perpétuer la fausse représentation d'une culture ou d'un peuple.* » S'il s'agit d'une bonne nouvelle pour la reconnaissance du préjudice que les Indiens ont enduré, ce n'est qu'un petit pas car la situation n'a pas tant évolué que ça, en particulier pour les équipes les plus connues.

Selon un [sondage du Washington Post](#) toutefois, 9 Amérindiens sur 10 ne voient pas en quoi le terme *Redskins* est discriminant. Les critiques viendraient donc d'une minorité parmi la minorité.

Depuis les années 1970, deux tiers des écoles ont changé leur mascotte mais il reste environ 1 000 écoles dont l'emblème représente la population native. À la fin de ce mois de juillet, c'était notamment le lycée de [Teton dans l'Idaho](#) qui a voté pour la suppression du nom

Redskins de l'équipe, tout en précisant que le nouveau nom pourra également honorer l'héritage des amérindiens.

Pour aller plus loin :

- ROSENSTEIN Ray, *In whose honor ?*, (1997) – YouTube.
https://www.youtube.com/watch?v=MQ-zm7VO_3s
- FRYBERG S. A., *Really? You don't look like an American Indian : Social representations and social group identities*, Stanford University, 2002
http://www.indianmascots.com/ex-17---fryberg-final_disse.pdf

Image : *Chief Zee with fans at FedEx Field. Washington Redskins vs. New York Jets on December, 4, 2011.* By [Katidid213](#).Wikicommons BY-SA 3.0.



Tatars de Crimée : Passé tragique, avenir incertain



Alejandro MARX

Issu d'une formation en relations internationales à l'University College of London – School of Slavonic and East European Studies, Alejandro Marx a travaillé pour l'OSCE et l'Institut d'Études de Sécurité de l'Union Européenne. Son mémoire de Master porte sur le rôle de l'Église orthodoxe russe dans la politique intérieure et extérieure de la Fédération de Russie. Il a appris le russe à l'INALCO.

Les Tatars de Crimée sont une communauté turcophone et musulmane qui se trouve dans la péninsule de Crimée en Ukraine. Cette population, vestige du temps où l'Empire ottoman incluait le sud de l'Ukraine, a dû s'adapter à vivre comme une minorité dans un pays à majorité slave et orthodoxe. Cette coexistence a été suivie par la prise de pouvoir des bolchéviques en 1917, débutant la période communiste. Lors de la Deuxième Guerre Mondiale, les Tatars de Crimée furent accusés par le régime staliniste de collaboration avec l'Allemagne nazie qui avait occupé la péninsule de Crimée. Les Tatars furent déportés en Asie Centrale au prix de nombreuses vies. Etant autorisés plus tard à revenir en Crimée, ils se retrouvent en 1991, habitants de la République autonome de Crimée au sein de l'Ukraine, nouvellement indépendante. En 2014, suite à l'annexion de la Crimée par la Fédération de Russie, les Tatars vivent désormais dans un pays qui s'est toujours appliqué à mettre en avant la culture et population russe en Crimée pour justifier l'annexion de celle-ci.

Quelques éléments historiques

Les Tatars de Crimée sont issus d'une communauté turque qui s'est installée dans cette péninsule au XIII^{ème} siècle formant la Horde d'Or de Gengis Khan.

En 1441, ces mêmes Tatars établissent la Khanat de Crimée, État qu'ils gouvernent jusqu'en 1783. À cette date, la Crimée est conquise par la Russie du tsar Pierre le Grand qui commence la russification de la péninsule. Les Tatars de Crimée ont compté des intellectuels, comme Ismail Gasprinski (1851-1914) qui a structuré les idées panturques et une vision progressiste de l'Islam, notamment à travers le Djadidisme⁴⁵⁶. Gasprinski fut également un des précurseurs de la réforme linguistique d'Atatürk.⁷

La révolution d'Octobre, l'ouverture d'une période de répression et d'assimilation

À la fin de l'année 1917, les Bolchéviques dissolvent la Kurultay (l'Assemblée Nationale Tatar), forme d'auto-détermination traditionnelle tatar qui avait été proclamée en novembre 1917 dans l'élan de la Révolution d'Octobre. Ils proclament la République autonome de Crimée, plus tard dénommée la République Autonome Soviétique Socialiste de Crimée. Le régime soviétique procède à une politique d'assimilation remplaçant l'alphabet tatar en caractère arabe par des caractères cyrilliques. À la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, le régime soviétique déporta plusieurs peuples non slaves de la Crimée dont les Tatars, accusés d'avoir collaboré avec l'occupant allemand durant la guerre. Un autre motif pour cette déportation était que les Tatars désiraient proclamer un État indépendant de l'Union Soviétique.⁸ La population tatar de Crimée, comptant 190 044 personnes fut déportée majoritairement en Ouzbékistan par train. La déportation en train vers l'Asie Centrale dura de trois à quatre semaines. Les victimes du voyage de déportation et des conditions de vie dans les colonies de déportations se comptent par dizaines de milliers.⁹

L'arrivée de Krouchtchev et le rétablissement progressif des droits

Les Tatars de Crimée vivront dans des colonies spéciales en Asie Centrale jusqu'au début de la déstalinisation lancée par Nikita Krouchtchev. Dans son discours de février 1956, Krouchtchev adoucit le statut des Tatars criméens, en leur permettant de vivre en dehors du

⁴Islamisation des peuples d'Asie centrale et du Caucase, France Culture, Question d'Islam, Ghaleb Bencheik, Christian Lochon, 14/01/2018 <https://www.franceculture.fr/emissions/questions-dislam/islamisation-des-peuples-dasie-centrale-et-du-caucase>, à partir de 25:58 (consultée le 24/07/2019)

⁵Encyclopedia Britannica, Ismail Gasprinski, <https://www.britannica.com/biography/Ismail-Gasprinski>, (consultée le 24/07/2019)

⁶Encyclopedia Britannica, Pan-Turkism, <https://www.britannica.com/topic/Pan-Turkism>, (consultée le 24/07/2019)

⁷ *De la mer noire à la mer baltique : la circulation des idées dans le « triangle » Istanbul-Crimée-Pologne*, Etienne Copeaux, page 108

⁸ *Passé traumatique, mémoire, histoire confisquée et identité volée : la déportation des Tatars de Crimée par Staline en mai 1944* (le « Surgün »), Cezar Aurel Banu, page 1

⁹*Ibid.* pages 7-9

système carcéral des colonies spéciales.¹⁰ Il faudra attendre 1964 pour que les Tatars soient reconnus victimes du stalinisme. Malgré tout, il leur sera encore interdit de retourner en Crimée.¹¹ La communauté tatar en exil en Asie Centrale s'organisera pour faire valoir ses droits. Moustafa Djemilev sera le [représentant de ce mouvement](#). À partir de 1989, les Tatars obtiennent le droit de revenir s'installer en Crimée. À partir de cette période, presque 250 000 personnes d'origine tatar reviennent. À la même période, le renouveau politique tatar prend forme. En 1990, l'Assemblée Nationale des Tatars de Crimée (la Kurultay) est rétablie, et en janvier 1991, un référendum établit l'autonomie des Tatars de Crimée. Des représentants tatars sont élus dans le Parlement fédéral ukrainien.¹²

La crise de Crimée et les conséquences de l'annexion sur la population tatar

En 2014, l'annexion de la Crimée par la Russie a ouvert une nouvelle période difficile pour la communauté tatar de la péninsule. Les autorités russes contrôlent sévèrement la population tatar et la Crimée pour affirmer leur autorité sur le territoire. Cela signifie aussi que la population en Crimée doit se conformer à la loi russe sur les organisations religieuses, [notamment en enregistrant](#) les organisations religieuses auprès du Ministère de la Justice russe. En janvier 2019, Renat Suleimanov, imam, a [été condamné à quatre ans de prison](#) pour avoir organisé un groupe *Tabligh Jamaat* en Crimée. Les forces de l'ordre russes arrêtent également des personnes d'origine tatar soupçonnées d'être membres du mouvement missionnaire *Hibz-ut-Tahrir*. En effet, le mouvement *Hizb ut-Tahrir* est légal en Ukraine, mais pas dans la Fédération de Russie. En mars 2019, 20 personnes d'origine tatar [ont été arrêtées et amenées](#) au bureau du Service Fédéral de Sécurité (FSB) comme membres du *Hibz-ut-Tahrir*. Des [disparitions d'opposants](#), dont des Tatars, ont lieu en Crimée. Des activistes tatars expriment leurs refus de l'annexion russe dans le reste de la Russie. Le 10 juillet 2019, une manifestation sur la Place rouge à Moscou par des Tatars, opposés à la politique des autorités russes contre les Tatars de Crimée s'est terminée par [l'arrestation de sept activistes](#). Les représentants tatars et la Kurultay sont désormais en exil dans le reste de l'Ukraine.

Les membres de la Communauté tatar de Crimée en exil continuent à être impliqués dans la politique ukrainienne, notamment Moustafa Djemilev et Akhtem Chygoz. Ils sont sur la liste des candidats aux élections parlementaires de juillet 2019 pour le parti de Poroshenko, « Solidarité Européenne ».¹³¹⁴ Cependant, étant candidats sur une liste d'un parti qui a peu

¹⁰ Après les colonies spéciales La mobilisation des Tatars de Crimée pour le retour sous Khrouchtchev (1956-1964), Grégory Dufaud, page 580

¹¹ *Ibid.* Page 596

¹² Passé traumatique, mémoire, histoire confisquée et identité volée : la déportation des tatars de Crimée par Staline en mai 1944 (le « Surgûn »), Cezar Aurel Banu, p. 13

¹³ Ukraine's Ex-President Poroshenko Revealed Key Members of His European Solidarity Party, Hromadske International, 09/06/2019, <https://en.hromadske.ua/posts/ukraines-ex-president-poroshenko-revealed-key-member-of-his-european-solidarity-party>, (consultée le 24/07/2019)

¹⁴ Європейська Солідарність Website, <https://eurosolidarity.org/members/>, (consultée le 24/07/2019)

d'élus au parlement ukrainien, l'influence des parlementaires d'origine tatare risque d'être modeste. Dans un contexte où l'élection de Volodymyr Zelensky symbolise un renouveau de l'élite politique ukrainienne, les représentants tatars sont positionnés comme des représentants de l'ancien gouvernement. La Russie cherche également à obtenir le soutien de la communauté tatare à l'annexion russe. En mars 2014, avant le référendum de rattachement de la Crimée à la Russie, le président Rustam Minnikhanov du Tatarstan, territoire autonome au sein de la Russie peuplé de Tatars, fait plusieurs visites en Crimée en tant qu'intermédiaire de Vladimir Poutine. Il souhaite encourager les représentants tatars de cette région à soutenir l'organisation du référendum.¹⁵¹⁶ Moustafa Djemilev fait également [partie des négociations](#).

Récemment, dans les écoles en Crimée, les manuels scolaires d'histoire ont [retiré le chapitre sur la « collaboration » des Tatars de Crimée](#) avec l'Allemagne nazie. Les autorités russes cherchent à faire oublier que l'Union Soviétique a déporté plusieurs milliers de Tatars.

Géopolitique et construction de l'identité tatare

L'avenir des Tatars de Crimée est dépendant de la géopolitique et des rapports de force entre l'Ukraine et la Russie. L'avenir des nouvelles générations de Tatars qui grandissent dans un territoire russe, tout en étant séparées de l'Ukraine pourrait encourager le développement d'un nouveau sentiment identitaire. Il est possible que la période historique du Khanat de Crimée devienne la source idéologique principale de l'identité tatare. Cette nouvelle identité pourrait pousser les Tatars à revendiquer des idées séparatistes, proposant un rattachement à la Turquie, ou en s'inspirant des mouvements séparatistes dans le Caucase dans les années 1990, comme en Tchétchénie. Dans une région où les frontières sont redessinées, l'émergence d'un troisième acteur militaire représenté par un mouvement armé tatare est possible. En novembre 2015, des Tatars [étaient soupçonnés](#) d'avoir participé à la destruction de lignes électriques pour isoler la péninsule de Crimée sous contrôle russe.

Pour aller plus loin :

- Grégory Dufaud, *la déportation des Tatars de Crimée et leur vie en exil (1944-1956), Vingtième Siècle*, revue d'histoire, 2007/4, <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2007-4-page-151.htm#>
- Hélène Carrère d'Encausse, *Moscou s'acharne à dénationaliser les Tatars de Crimée*, *Le monde diplomatique*, juin 1969, <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2007-4-page-151.htm#>

¹⁵ Paradiplomatic activity of Tatarstan during Ukrainian crises, Richat Sabitov, pp 68 -74

¹⁶ Meeting with Head of Tatarstan Rustam Minnikhanov, Kremlin Website, 01/04/2014, <http://en.kremlin.ru/events/president/news/20671>, (consultée le 24/07/2019)

Image : *Memorial day of deportation of the Crimean tatars in Kyiv*, par [Visem](#), Wikicommon, CC-BY-SA-4.0



Les peuples autochtones au Cameroun : avancées et défis émergents



Aoudou MOUNCHILI

Fondateur de l'association « Rural Youth Development Council », il est actuellement Animateur au programme paix et prévention des conflits au sein de l'ONG internationale CIPCRE. En 2015, il a facilité pour l'Union Africaine la conversation nationale sur la participation et le leadership politique des jeunes en prélude au Quatrième Dialogue de haut niveau sur la démocratie les droits de l'Homme et la gouvernance en Afrique. Il a également participé à plusieurs travaux de recherche sur la gouvernance démocratique avec le bureau régional Afrique du PNUD et sur l'enrôlement des jeunes dans les groupes armés au Cameroun avec AJP CEDES.

La Constitution en vigueur au Cameroun stipule dans son préambule que « *l'État assure la protection des minorités et préserve le droit des populations autochtones conformément à la loi* ». En pratique, cette disposition n'assure en rien aux peuples autochtones de jouir des mêmes droits que les autres citoyens. Au-delà des attitudes et comportements discriminatoires dont ils sont victimes, de nouveaux défis émergent et s'imposent à ces derniers. Ces défis sont liés à la multiplication des conflits violents et l'installation d'entreprises multinationales dans leurs zones de peuplement.

Qui sont les peuples autochtones au Cameroun ?

L'évocation de l'expression [peuples autochtones au Cameroun](#) renvoie aux communautés Mbororos et aux Pygmées, peuples autochtones des forêts. Les Mbororos ou Fulani sont des éleveurs nomades répartis sur l'ensemble du territoire Camerounais. Plus nombreux dans la région du nord-ouest avec une population estimée à 38 000 personnes, ce groupe présente de fortes concentrations dans plusieurs régions du pays. Recensés dans les régions de l'Adamaoua, l'Est, l'Extrême-Nord, et l'Ouest, on les retrouve également aux frontières avec le Nigéria, le Tchad et la République centrafricaine.

Les Pygmées ou « peuples autochtones des forêts » sont les premiers occupants de la forêt équatoriale et sont présents dans plusieurs pays de la sous-région Afrique centrale. Au Cameroun, ils sont constitués de trois groupes de populations distinctes dont les Bakas, les Bakola/Bagyéli et les Badzang. De loin le groupe le plus grand, les Bakas sont localisés dans les régions administratives de l'Est et du Sud. Ils rassemblent plus de 40 000 personnes réparties dans quatre départements des régions du Sud et de l'Est. Les Bakolas et les Bagyéli occupent principalement 12 arrondissements de la région du Sud. Ils sont présents à Akom II, Bipindi, Campo, Niete, Ma'an, Djoum, Mintom, Meyomessi, Oveng, Bengbis Kribi et Lolodorf. D'une population de plus de 3 700 personnes, les Bakolas/Bagyéli cohabitent avec leurs voisins bantous dont ils parlent également les langues. Le groupe Badzang quant à lui est localisé à Ngambé Tikar dans la région du Centre.

Récentes avancées dans la protection des peuples autochtones au Cameroun

La consécration constitutionnelle de la protection des peuples autochtones dans l'État du Cameroun marque un premier pas dans la volonté politique du pays de défendre les droits des peuples autochtones. Cette volonté s'est réaffirmée par son adhésion à plusieurs instruments internationaux et régionaux en faveur des peuples autochtones.

La ratification des instruments régionaux

Au niveau régional, deux instruments de l'Union Africaine protégeant les peuples autochtones ont été ratifiés par le Cameroun. Malgré leur caractère de textes à vocation générale, ces instruments s'appliquent à tous les Africains, dont les peuples autochtones. La ratification de ces instruments par le Cameroun permet une appropriation par les défenseurs des droits des Mbororos et peuples autochtones des forêts au Cameroun.

La [charte africaine des droits de l'Homme et des peuples](#) en vigueur depuis 1986 reprend le principe de l'universalité des droits de l'Homme. Elle réaffirme en même temps son attachement aux traditions historiques et aux valeurs de la civilisation africaine. Les articles 19, 23 et 28 en lien avec la non-discrimination, le droit à la paix, et le devoir de respect nous intéressent particulièrement. L'article 19 stipule en effet que « *tous les peuples sont égaux ; ils jouissent de la même dignité et ont les mêmes droits. Rien ne peut justifier la domination d'un peuple par un autre.* » L'article 23, quant à lui, précise que « *les peuples ont droit à la paix et à la sécurité tant sur le plan national que sur le plan international* ». Le dernier, l'article 28 dit que « *chaque individu a le devoir de respecter et de considérer ses semblables sans discrimination aucune, et d'entretenir avec eux des relations qui permettent de promouvoir, de sauvegarder et de renforcer le respect et la tolérance réciproques.* »

Le [protocole de Maputo](#) en vigueur depuis 2005 a été ratifié par le Cameroun en mai 2009. Ce protocole garantit les droits fondamentaux des femmes et aborde les questions spécifiques concernant les femmes africaines. Ce texte reconnaît aux Africaines une protection contre toutes formes de discrimination et de violence. Il interdit les pratiques néfastes telles que les mutilations génitales féminines et garantit l'accès effectif des femmes à l'assistance et aux services juridiques et judiciaires. Le protocole de Maputo est particulièrement intéressant en ce sens qu'il peut et devrait être invoqué pour défendre les droits des femmes issues des groupes considérés au Cameroun comme peuples

autochtones. Ces femmes doivent pouvoir bénéficier de l'ensemble des privilèges reconnus aux femmes africaines par ce texte. À ce titre, les articles 24 sur la protection des femmes en situation de détresse et 25 sur les réparations sont particulièrement novateurs. L'article 24 souligne l'engagement des États parties – dont le Cameroun – à assurer la protection des femmes issues des populations marginales et à leur garantir un cadre adapté à leur condition et en rapport avec leurs besoins. Dans son paragraphe a, l'article 25 sur les réparations précise quant à lui l'engagement des États à garantir une réparation appropriée à toute femme dont les droits et libertés, tels que reconnus dans le protocole, sont violés. Le paragraphe b précise que les États s'engagent à assurer que les réparations soient déterminées par les autorités judiciaires, administratives et législatives compétentes ou par toute autre autorité compétente prévue par la loi.

Une souscription à la déclaration des Nations Unies sur le droit des peuples autochtones

Le 13 septembre 2007, le Cameroun a accordé un vote favorable pour l'adoption de la [déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones](#). L'État du Cameroun se doit donc d'accorder de bonne foi une attention particulière à la question des peuples autochtones et le respect de leurs droits. Cette déclaration souligne le droit des peuples autochtones à l'autodétermination, à la terre, l'accès aux ressources naturelles sur les terres et les territoires traditionnellement occupés ou détenus, la reconnaissance des États ainsi que la protection juridique à l'égard de leurs territoires.

Une appropriation de la cause des peuples autochtones par les pouvoirs publics et la société civile

Dans la mise en œuvre de ces engagements, les efforts des pouvoirs publics sont observés dans le domaine de l'éducation et la scolarisation des jeunes issus de ces groupes. Cependant, le système formel ne permet pas de répondre aux besoins spécifiques de ces communautés. Ces efforts n'ont pas permis d'éradiquer la discrimination directe ou indirecte dont les peuples autochtones font l'objet. Ils sont loin de jouir des mêmes droits que les autres citoyens. Le Bureau International du Travail dans un guide à l'intention des professionnels des médias fait le constat selon lequel le fait même de les qualifier de peuples autochtones fournit des motifs pour un traitement différencié non pas pour réduire les écarts entre eux et les autres citoyens, mais pour justifier des tentatives d'assimilation forcée ou d'exploitation. L'application du système de troc (échange de produits) pour rémunérer le travail des Pygmées dans les plantations et entreprises d'exploitation forestière est une forme d'exploitation et de discrimination au travail.

Avec la loi de 1990 sur la liberté associative, de nombreuses organisations représentant des peuples autochtones ou inscrivant dans leur agenda la défense de leurs droits ont vu le jour. La plus connue est la [Mbororo Social and Cultural Development Association](#) (MBOSCUDA). Existente également l'Organisation camerounaise de promotion de la coopération économique internationale en faveur des Peuples autochtones (OCAPROCE), créée en 1999 ; BAKA OKANI ; la Fondation camerounaise pour la promotion des Pygmées (FOCAPYG) créée en 1996. Ces organisations mènent des actions en faveur de la reconnaissance des peuples autochtones mais aussi la promotion et la protection de leur patrimoine culturel. Elles agissent également pour promouvoir leurs droits à l'égalité et la non-discrimination, la participation et le leadership de ces communautés dans la gouvernance et la gestion des

ressources naturelles dont les terres ou les forêts qu'elles ont occupées, possédées ou exploitées.

La multiplication des conflits violents, une menace à la survie des peuples autochtones

Les populations Mbororos ont souvent été en conflit avec leurs voisins agriculteurs le long des pistes de transhumance et des points d'eau dans plusieurs régions du pays. Les droits de propriété revendiqués par les Mbororos sont très souvent rejetés par leurs voisins bantous. Exploitant l'ignorance par les Mbororos de la législation foncière et la procédure d'immatriculation foncière, les Bantous agriculteurs obtiennent des titres d'immatriculation dans l'espace pastoral non délimité par un acte officiel. Ceci justifie le rétrécissement de l'espace pastoral face à l'avancée des plantations. D'où la multiplication des conflits qui débouchent sur la destruction de plantations et du bétail mais occasionnent aussi des pertes en vies humaines.

Avec la [crise anglophone](#), qui a ressurgi en 2016 sous fond de revendication des syndicats d'enseignants et d'avocats du système anglo-saxon, et l'escalade de la violence qui s'en est suivie, la situation des Mbororos du Nord-Ouest s'est profondément dégradée. De manifestations de rues et campagnes de désobéissance civile, la crise s'est transformée en guerre de sécession marquée par des affrontements entre les forces de défense et les groupes radicaux armés qui se multiplient dans la région. Ces groupes ont développé de multiples stratégies de mobilisation des ressources pour financer la guerre qu'ils affirment mener pour l'indépendance de l'"Ambazonie". Au-delà des financements externes plus consistants, le racket sur les populations, les enlèvements contre rançon et les pillages permettent encore aux groupes armés de soutenir leur lutte et de contrôler l'accès à certaines zones. Les actes de violences dirigés à l'encontre des communautés mbororos dans la région du Nord-Ouest obligent les membres de cette communauté d'éleveurs à se déplacer avec leurs troupeaux vers d'autres régions du pays. Accusés de ne pas soutenir le mouvement séparatiste par une contribution aux effectifs et au budget des milices sécessionnistes qui affrontent l'armée, ils se trouvent menacés d'extermination. Plusieurs membres de la communauté mbororo ont été kidnappés contre rançon ou assassinés. Ils ont également été victimes de pillages et de vol de troupeau. Aussi, leurs campements ont été incendiés dans plusieurs localités. Ce ciblage systématique dont ils font l'objet menace leur survie, leurs institutions et leur pouvoir économique. Ils migrent de plus en plus avec leurs troupeaux vers les régions de l'Ouest et de l'Adamaoua. La lutte des populations autochtones des forêts face aux multinationales de l'industrie extractive mérite aussi une attention particulière. Celles-ci rencontrent d'autres défis :

- Un faible accès aux bénéfices générés par l'exploitation des ressources de leur environnement,
- L'accaparement illégal de leurs terres par les grandes entreprises agricoles et d'extraction minière,
- L'exploitation de leur travail et le déficit d'accès au marché du travail
- Les restrictions d'accès aux ressources naturelles (produits de chasse, cueillette, forêt) nécessaires pour leur survie.

Tout comme leurs voisins des autres pays de la sous-région Afrique centrale, les peuples autochtones font face à de nombreux défis au Cameroun. Si leur nationalité camerounaise ne souffre d'aucun débat, contrairement à ce que l'on a observé avec la question peule en République centrafricaine, ils rencontrent des problèmes similaires. Le découpage arbitraire des frontières nationales par la colonisation fait que ces peuples se retrouvent généralement éparpillés entre deux à trois pays. Ceci a souvent obligé les défenseurs de la cause des peuples autochtones à développer des stratégies transfrontalières. C'est le cas de l'accord sur la transhumance transfrontalière entre le Cameroun, la République centrafricaine et le Tchad ou encore la création d'un réseau des populations autochtones et locales d'Afrique centrale.

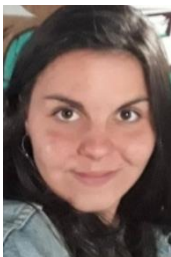
Pour aller plus loin :

- Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples, *Les droits des peuples autochtones au Cameroun*, mai 2010.
<http://www.gitpa.org/web/cameroonachprsubmissionmay10fr.pdf>
- Calvin MINFEGUE ASSOUGA, *Le conflit entre Gbaya et Mbororo (Est Cameroun), Entre une autochtonie virtuelle et des revendications aux relents socio-économiques*,
http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1031_fr.html

Image : *Fulani Lady - Ngambé*, by [Dave Price](#), Flickr CC BY-NC-ND 2.0



Le pluralisme juridique en Colombie, un modèle innovant qui doit faire face à de nombreux défis



Camille LANTÉ

Diplômée d'un Master en gestion de projet, coopération et développement et d'un DU en études latino-américaines de Sciences po Lyon. Après un stage en Colombie, rejoindre l'équipe de l'Observatoire Pharos a été l'occasion d'évoluer dans un environnement stimulant concernant les enjeux complexes autour du pluralisme des cultures et religions. En service civique à partir de janvier 2018, elle s'y associe par un travail de veille sur la Colombie, pays dont la consolidation d'une société pluraliste culturellement est au cœur de la construction de la paix.

En Colombie, il existe 102 peuples autochtones. Tout au long de l'Histoire, les peuples autochtones ont su garder leurs traditions. Cela se matérialise par la persistance de la pratique d'une justice traditionnelle dont le but est le contrôle social et territorial à des fins de préservation de l'harmonie et l'équilibre de la communauté.

Colonisation et imposition du modèle juridique

Depuis l'époque coloniale, des systèmes de résolution des conflits propres aux visions autochtones ont toujours été plus ou moins reconnus par des lois. Ainsi, très tôt des textes évoquent l'autonomie juridique des autorités autochtones. Par exemple, [la loi 89 de 1890](#) reconnaît le droit des *cabildos* (entité socio-politique traditionnelle dont la fonction est de représenter légalement une communauté) d'appliquer des sanctions à l'intérieur de la réserve, droit assumé par les autorités traditionnelles.

Cependant, malgré la persistance de ces structures depuis la colonisation, les peuples autochtones historiquement marginalisés, à la fois socialement, économiquement et politiquement, se sont, dans la plupart des cas, vus imposer le système juridique national qui ne correspondait pas à leurs repères culturels et linguistiques.

Cet article trace les grands traits des enjeux et défis à relever quant à l'articulation entre juridiction nationale et juridictions autochtones. Il n'a aucune vocation à l'exhaustivité, illusoire aux vues de la grande diversité culturelle, sociale et organisationnelle des Nations autochtones en Colombie.

Évolution des droits des peuples autochtones

La Constitution de 1991 [marque un point de rupture](#) concernant la place des minorités dans la construction nationale colombienne. En effet, la nouvelle constitution reconnaît le pays comme pluriethnique et multiculturel. Ceci permet la reconnaissance constitutionnelle de l'existence de plusieurs systèmes juridiques au sein d'un même État, suivant une multiplicité de visions du monde. Il s'agissait de dépasser la vision [« assimilationniste »](#) promue par un État défini comme monoculturel dans la Constitution de 1986. Antérieurs à la nouvelle constitution, les droits autochtones étaient un corpus de normes produites par l'ordre national. Par la Constitution de 1991, chaque autorité communautaire a le droit de produire ses propres normes en fonction de sa vision du monde, son organisation sociale et ses croyances, avec des normes et valeurs qui [se transmettent](#) principalement à l'oral, de générations en générations.

On distingue alors deux types de justice sur le territoire colombien, la justice autochtone ou droit autochtone qui peut prendre différentes formes en fonction des pratiques et coutumes de chaque peuple et la justice ordinaire ou étatique. La loi autochtone [est définie](#) de la sorte *« la science traditionnelle de la sagesse et de la connaissance ancestrale autochtone, pour la gestion du matériel et du spirituel, dont l'application garantit l'équilibre et l'harmonie de la nature, l'ordre et le maintien de la vie, de l'univers et de nous-mêmes en tant que peuples autochtones, gardiens de la nature, régule les relations entre les êtres vivants depuis les pierres jusqu'aux êtres humains, dans une perspective d'unité et de coexistence sur le territoire ancestral qui nous est légué à travers la matérialisation du monde »*¹⁷.

Une vision consacrée par le droit international

À l'échelle internationale, il existe tout un arsenal juridique auquel la Colombie a adhéré et qui consacre le droit à une justice spécifique et la capacité des autorités des peuples autochtones d'être reconnues comme productrices de normes et légitimes pour s'assurer de leur application.

Premièrement, le pays a ratifié la Convention 169 de l'OIT par l'intermédiaire de la Constitution de 1991. La Convention contient la reconnaissance de toute une série de droits pour les peuples autochtones, tels que l'autonomie, le droit au territoire, la consultation préalable, etc. [Trois articles](#) abordent les questions du droit à l'autonomie de juridiction. Plus précisément son article 84 se concentre sur l'obligation des États à prendre en compte et favoriser le maintien des coutumes, du droit coutumier et des institutions traditionnelles. L'article 95 pose l'obligation des États de respecter les méthodes de répression traditionnelles utilisées pour gérer les délits commis par les membres de leur communauté. Enfin, l'article 105, oblige les États qui imposent des peines à des autochtones de prendre en considération les aspects culturels et sociaux.

¹⁷ Traduction de l'auteur

Dans cette Convention, l'article 8-2 [définit également les limites](#) de l'application du droit autochtone : « *Les dits peuples auront le droit de conserver leurs coutumes et institutions, tant que celles-ci sont compatibles avec les droits fondamentaux définis par le système juridique national ainsi que les droits humains internationaux. Chaque fois que cela sera nécessaire, il devront définir des procédures permettant de régler les conflits qui peuvent surgir dans l'application de ce principe* ».

La déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007 y [fait également référence à cela dans son article 46-2](#) : « *les peuples indigènes ont le droit de promouvoir, développer et conserver leurs structures institutionnelles et leurs propres coutumes, spiritualités, traditions, procédures, pratiques et, quand ils existent coutumes ou systèmes juridiques, en conformité avec les normes du droit international* ».

Base de la Juridiction Spéciale Autochtone

Ainsi, la nouvelle Constitution permet la mise en place d'une Juridiction Spéciale Autochtone en tant que branche du droit national. La Juridiction Spéciale Autochtone appartient à la catégorie des droits fondamentaux des peuples et est une [condition de leur survie culturelle](#). Dans [le rapport](#) de l'institut interaméricain des droits de l'Homme de 2010 sont exposés les raisons pour lesquelles la reconnaissance du droit autochtone est fondamentale :

- Elle s'agit de la base de la structure sociale et culturelle d'un peuple.
- Avec la langue, elle constitue un des éléments de base de l'identité ethnique.
- Sa nature conditionne les relations entre l'État et les Nations autochtones.
- Elle a des répercussions sur la manière dont les peuples autochtones jouissent ou non de leurs droits.

La Cour Constitutionnelle, en 1996 et 1998, [identifie quatre éléments](#) qui composent la justice indigène :

- La reconnaissance d'une autorité juridique et judiciaire spécifique qui se charge de l'administration de la justice à l'intérieur de son territoire. L'autorité en charge de résoudre les conflits varie entre les traditions. Elles peuvent être des gouverneurs, des collectifs, des autorités religieuses, etc.
- La compétence des peuples autochtones de produire des normes et de déterminer les procédures spécifiques pour faire appliquer ces normes.
- L'assujettissement de la juridiction, des normes et procédures autochtones à la Constitution et la loi. Il s'agit là des limites de la juridiction autochtone.
- La compétence du législateur pour déterminer les modes de coordination entre juridiction autochtone et juridiction ordinaire.

Les enjeux autour de l'articulation des systèmes autochtones et ordinaires

La reconnaissance d'un pluralisme juridique n'est qu'une première étape, car l'appliquer relève de plusieurs enjeux. Il s'agit de systèmes juridiques qui fonctionnent en parallèle, en complémentarité voir en concurrence. L'articulation entre les systèmes est en constante construction. Les deux systèmes [ne peuvent s'ignorer](#) pour ne pas renforcer l'impunité mais également contribuer au renforcement du système autochtone. La juridiction autochtone est la première à pouvoir décréter sa compétence ou non pour juger un cas. En cas d'absence de règles pour la déterminer, c'est le Conseil Supérieur de la Magistrature qui se charge de régler les conflits de compétences en s'appuyant notamment sur la jurisprudence

produite par la Cour Constitutionnelle. Il n'existe pas de loi de coordination entre justice autochtone et justice ordinaire.

Nous pouvons évoquer plusieurs raisons qui montrent que les deux types de justice doivent s'articuler. L'articulation [permet](#) d'éviter l'impunité, de renforcer et légitimer les différents systèmes de justice, de limiter les décisions contradictoires et de permettre une coopération à double sens entre les deux juridictions (technique, scientifique...).

Il est également question de résoudre les tensions qui peuvent exister entre droits fondamentaux, droits de l'Homme et droits autochtones. Quand il existe une contradiction, la Cour Constitutionnelle considère que le conflit de compétences doit être réglé selon [le principe de](#) : « *maximisation de l'autonomie des communautés autochtones, en minimisant ses restrictions, se traduisant par l'interprétation que les coutumes d'une communauté priment sauf dans le cas des lois d'ordre public, quand elles protègent une valeur constitutionnelle supérieure au principe de diversité ethnique et culturelle* ». L'autonomie dans la création et l'application de normes par la communauté est limitée par le respect d'une partie des droits fondamentaux, dit « noyau dur ». La vie, l'interdiction de la torture et de l'esclavage, le principe de légalité des peines et des délits, entre autres. Ce « noyau dur » correspondrait au respect de la dignité humaine de manière universelle. Mais ces droits doivent être analysés et nuancés au cas par cas. Entre le respect du « noyau dur » et la maximisation de l'autonomie des communautés, tout est question d'arbitrage et d'équilibre. Cette nécessité de considérer le cas par cas répond aussi au principe selon lequel l'autonomie des peuples indigènes est inversement proportionnelle à son intégration ou l'assimilation à la population majoritaire. Ainsi, c'est la démarche dialogique qui prime.

Une autre question est de savoir qui doit être jugé selon le droit coutumier et le droit ordinaire. La question de l'appartenance à une communauté est aussi source de débats. Dans certains cas, il faut être enregistré dans les recensements de la communauté, dans d'autres cas, être reconnu par l'autorité traditionnelle. Qu'en est-il de personnes nées dans la communauté, ne vivant plus en son sein et ayant développé des modes de vie différents ? Un des principes est celui selon lequel la justice ne peut être appliquée que sur un territoire autochtone où les pratiques traditionnelles ont été préservées. Mais encore une fois, la gestion au cas par cas est essentielle. [Par exemple](#), en 2004, le Conseil Supérieur de la Magistrature avait reconnu le droit à la communauté d'appliquer la justice communautaire dans un territoire sans que cette dernière dispose d'un titre de propriété collective ou qu'il existe un statut de réserve. Cette décision s'explique par la reconnaissance de conditions de déplacement forcé qui avait poussé la communauté à s'installer sur un autre territoire et y reproduire son mode de vie.

Justice ordinaire, justice autochtone, des conceptions aux antipodes

Pour donner un exemple de la manière de concevoir la justice dans les communautés autochtones, nous développerons rapidement quelques aspects du système de la communauté Tule (ou *Cuna*) présente en Antioquia et dans le Chocó. Pour le peuple Tule, [les bases de la justice](#) sont la prévention, le conseil et la promotion de l'équilibre avec la nature assuré par les autorités millénaires qui connaissent, interprètent et appliquent la loi d'origine, nommée *Papa Igal*. Tout conflit se résout par un processus de dialogue et conciliation qui amènera potentiellement la personne responsable d'acte de « désharmonie » (délit en norme occidentale) à assumer des tâches pour la communauté.

Cette loi d'origine est interprétée par le *Saila*, qui est gardien de la tradition et de la mémoire, appuyé par l'*Argal* qui est porteur de la sagesse de la mémoire du peuple tule. Le *Nele* se charge de l'interprétation au niveau spirituel.

La loi d'origine a une base spirituelle et est complétée selon une tradition orale par les récits des personnes importantes au sein de la communauté, au niveau personnel et spirituel. Dans le cas de la pratique de la justice tule, le recours aux autorités nationales n'est pas fréquent car les autorités traditionnelles sont fortes et suffisantes pour régler les problèmes à l'intérieur de la communauté. La coordination a néanmoins été nécessaire pour faire respecter ses droits à l'autonomie et un processus de formation des autorités nationales a été mis en place.

En plus de devoir composer avec une multiplicité de cosmovisions, il faut également composer avec une multiplicité de formes institutionnelles. Les autorités à partir desquelles la justice autochtone s'exerce sont très diverses. Par exemple dans le cas des communautés des régions amazoniennes, différentes ethnies se regroupent en associations de conseils traditionnels enregistrées auprès du Ministère de l'Intérieur et de la Justice. Les communautés définissent un « Plan de Vie », qui permet une concertation pour construire des règles et des procédures inclusives. Un autre cas est le Conseil Supérieur Autochtone de Tolima créé par le Conseil Régional Indigène de Tolima, pour renforcer l'administration de la justice sur le territoire et régler les différends entre les différentes communautés et avec les fonctionnaires du système juridique national. Ce conseil a notamment été créé pour régler les problèmes liés au caractère endogène de l'exercice de la justice dans les communautés autochtones, qui parfois menaient à la non partialité dans les décisions de justice. Au lieu de s'en remettre à la justice nationale face à ses limites, les communautés ont préféré s'allier pour renforcer un système autochtone.

Une construction constante et encore imparfaite

Pour résoudre toutes ces questions de coordination, en 2003, le Conseil Supérieur de la Magistrature a mis en place un projet d'appui à la coordination entre les différentes juridictions qui crée un espace de discussion avec les autorités et institutions traditionnelles. En collaboration avec l'Organisation Nationale Autochtone (ONIC), ce programme permet un travail de dialogue interculturel.

Une étude en 2009 montrait que les fonctionnaires nationaux avaient très peu de connaissances concernant la justice traditionnelle. Dans d'autres cas, les juges stigmatisaient les pratiques et estimaient que les autochtones n'utilisaient la justice traditionnelle que quand elle était à leur avantage.

Des nouveaux enjeux avec les accords de paix

Dans le cadre des accords de paix, tous les ex-*guerrilleros* qui ont rendu les armes doivent se soumettre à la Juridiction Spéciale de Paix (JEP), et cela n'exclut pas les personnes autochtones. Or, dans certaines communautés, telle que la communauté Embera, les autorités traditionnelles considéraient avoir déjà fait le travail de justice avec certains ex-*guerrilleros* autochtones et ont discuté leur soumission à la JEP et aux mécanismes de réincorporation pour que ces derniers s'inscrivent dans le respect de la culture traditionnelle.

L'association des Cabildos Indigènes du Nord du Cauca met en avant la différence de conception même de la justice nationale qui consiste à juger des individus et non des actes de désharmonie selon leur propre idée de ce qu'est un acte reprochable pour l'équilibre de la communauté. Leur conception de la justice est moins punitive mais se base donc sur le retour à l'harmonie. En 2017, des chambres spéciales sont créées pour régler les conflits qui peuvent exister entre la Juridiction Spéciale de la Paix et d'autres juridictions, comme les juridictions autochtones.

Pour aller plus loin :

- Marcela GUTIERREZ CEVEDO, *Les Wayuus, l'Etat de droit et le pluralisme juridique en Colombie*, thèse de doctorat, juillet 2010, Université d'Artois, file:///C:/Users/APCR/Downloads/Thse_-_Marcela_-_GUTIERREZ_-_QUEVEDO.pdf
- Natalia Ruiz Morato, *La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia*, novembre 2015, Université Nationale de Colombie, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-65862016000100013&lng=en&nrm=iso&tlng=es

Image : Bandera Whipalanasa, Cauca Jambalo la Esperanza, [par geyagarcia](#), décembre 2013, Flickr, CC BY 2.0



OBSERVATOIRE
PHAROS

Pluralisme culturel
et religieux